الشخص

الشخص والهوية

- إن الحديث عن الوضع البشري يدعونا بالضرورة إلى الحديث عن الإنسان من حيث هو كيان يتحدد بالوعي والإحساس والشعور في هذا الإطار نتساءل كيف تتحدد هوية الشخص حسب التصورات الفلسفية المختلفة؟

* ينطلق"ديكارت"من فكرة الإعلاء من شأن الذات الإنسانية بحيث بنا مشروعه الفلسفي حول فكرة الكوجيطو فالفكر أو الوعي هو أساس الوجود الإنساني . ومن ثم يمكن القول بان الشخص حسب ديكارت يتحدد بخاصية الوعي هذه التي تشكل مدخلا نحو تحديد هوية الإنسان واثبات وجوده بخلاف لهذا المنظور العقلاني ل" ديكارت"نجد الفيلسوف الانجليزي " جون لوك" ومن خلال الفلسفة التجريبية يؤسس منظور جديد حول هوية الإنسان ذلك أن الشخص لا يتحدد من خلال خاصية الوعي أو الفكر بل يتحدد من خلال خاصية الإحساس .

* بخلاف لهذا المنظور يرى "جون لوك"يرى بأن العقل لا يعدو أن يكون مجرد إطار فارغ (فالعقل يولد عبارة عن صفحة بيضاء) تبعا لهذه القناعة يعتبر" جون لوك" بأن أساس هوية الشخص تتحدد من خلال الإحساس والتجربة وليس من خلال العقل والوعي,فالإحساس هو مدخل الشخص نحو الوعي بالذات والآخرين.

* في ذات السياق نجد الفيلسوف الشخصاني "مونيي " الذي ينظر إلى الشخص ليس كموضوع أو شيء من الأشياء بل هو بنية شعورية داخلية فالشخص يختلف عن الفرد إذ أن الفردانية تجعل الفرد ككائن مختلف متمركز حول ذاته أما الشخصانية فتجعل من الكائن البشري يخرج من تمركزه حول الذات إلى الانفتاح على العالم .إن الشخص حسب" مونيي " هو ذلك الواقع الكلي الشمولي انه بنية شعورية داخلية. وهكذا فالشخص هو الشيء الوحيد الذي نعرفه والذي نشكله من الداخل في الوقت نفسه فبقدر ما يكون الشخص قادرا في كل مكان فهو لا يوجد في أي مكان كما يقول "مونيي" .

الشخص بوصفه قيمة

- كيف تتحدد قيمة الشخص؟ بعبارة أخرى كيف يمكن أن ننظر إلى الشخص كقيمة أخلاقية؟ لقد أثار هذا السؤال مجالا فلسفيا اختلفت في تناوله الخطابات الفلسفية من ثم نتساءل ما هي المقاربات الفلسفية التي تناولته؟ وما هي أسس النظر التي اعتمدتها في ذلك؟

* ينطلق الفيلسوف الأمريكي"راولز" في تحديده لقيمة الشخص من خلال عضويته في المجتمع وانفتاحه على الآخرين والتزامه بالقيم والمبادئ الأخلاقية العامة فالشخص إذن هو كائن حر تتحدد هويته بالحرية وتحديدا في المجتمعات الديمقراطية يعتبر المواطنون أشخاصا أحرارا متساوين في الحقوق والواجبات ولا يمكن أن نميز بعضنا البعض إلا من خلال مهاراتهم وكفاءاتهم .إن الشخص إذن حسب" راولز " لا تتحدد قيمته إلا من خلال النظر إليه ككائن أخلاقي حسا بالعدالة وشعورا بالخير يدفعه إلى المساهمة في بناء عادل وخير أساسه التعاون الاجتماعي.

* في ذات السياق أسس الفيلسوف الألماني " كانط " تصوره لإشكالية الشخص بوصفه قيمة فإذا كان الإنسان ظاهرة من الظواهر الطبيعية وشيئا من أشيائها فان هذا الإنسان يسمو عن باقي الموجودات بالعقل وتحديدا بالعقل العملي الأخلاقي . إن البطاقة الشخصية الأخلاقية عند الإنسان تتحدد أساسا بشرط امتلاكه للعقل العملي الأخلاقي هذا الذي يشكل مقدمة نحو ولوج الإنسان عالم ومملكة الأخلاق وحيث الواجب والفضيلة والكرامة. إن امتلاك الإنسان للعقل العملي الأخلاقي يجعله يرغم باقي الذوات العاقلة الأخرى على احترامه وذلك بالنظر اليه كغاية في ذاته لا كوسيلة .

* ينخرط الفيلسوف الألماني "هيجل" في نقاش هذه الإشكالية إذ يعتبر أن قيمة الشخص تتمثل في التزامه بالسلوك الأخلاقي وامتثاله للقانون المتمثل في الواجب وبكلمة واحدة فان قيمة الشخص الأخلاقية تتحدد في تمثله وامتثاله لروح الشعب أي الأخلاق العامة مما يؤدي به إلى السمو إلى مرتبه أعلى تتمثل في الوعي بالذات كذات حرة منفتحة على الواقع والآخرين و المساهمة في بناء العلاقات الاجتماعية على قاعدة جدلية أساسها التأثر و التأثير.

- تبعا لما سبق يمكن أن نخلص إلى القول بأن مفهوم الشخص باعتباره قيمه أخلاقية قد شكل إشكالية فلسفية معقدة.

الشخص بين الضرورة والحرية

- يشكل مفهوم الشخص مفهوما معقدا استأثر باهتمام الخطابات الفلسفية المختلفة ويتجلى طابعه الإشكالي في بعض المفارقات التي ينطوي عليها و التي يمكن صياغتها في الشكل الاستفهامي التالي كيف يتحدد موقع الشخص بين مقولتي الضرورة والحرية؟ بعبارة أخرى هل الشخص حر في بناء شخصيته واختيار سلوكا ته وتوجهاته أم انه خاضع في ذلك لجملة من الحتميات؟

* يرى المحلل النفساني "فرويد"بأن الشخص ليس حرا في بناء شخصيته واختيار سلوكاته وميولاته لان ذلك يتحدد وفق حتميات بيولوجية وسيكولوجية من قبيل حتمية اللاشعور وحتمية الصراع النفسي فالا شعور إذن هو ذلك المحدد الخفي الذي يوجه سلوكاتنا ورغباتنا و ميولاتنا كما ان شخصية الإنسان تتحدد من خلال حصيلة حتمية الصراع النفسي بين مكونات الجهاز النفسي هكذا إذن وحسب منظور العلوم الإنسانية نجد الإنسان غير قادر على بلورة سلوكاته وتوجهاته وميولاته خارج سياق الحتميات السيكولوجية إذن فالشخص ليس حرا.

* خلافا لهذا المنظور نجد الفلاسفة يقرون بحرية الشخص وان كانت تتفاوت درجاتها تتفاوت بين النسبي والمطلق فهذا الفيلسوف الفرنسي " سبينوزا" يرى بأن الشخص يظل يراوح مكانه بين مملكة الضرورة ومملكة الحرية إذ يعتقد انه حر في رغباته والحقيقة انه ليس كذالك لأنه ليس هناك حرية خارج الضرورة الطبيعية فالرغبة هي حرية وإرادة من جهة وحاجة وضرورة من جهة أخرى.

* في ذات السياق ينخرط الفيلسوف الفرنسي "مونيي" الذي يرى بأن قيمة الشخص تتحدد من خلال عضويته وانتسابه للمجتمع لكن هل خضوع الشخص للمجتمع نفي لحريته . يرى "مونيي"أن الشخص هو بالتعريف كيان حر وانتمائه للمجتمع لا يجب أن يلغي ويصادر حريته.فمن واجب المجتمع أن يصون حرية الأفراد وان يرقى بها وان يحترم ميولاتهم و خياراتهم لان الشخص هو الذي يقرر مصيره بنفسه.

- اعتبارا لما سبق يمكننا أن نخلص إلى القول بأن إشكالية الشخص بين الضرورة والحرية من الإشكالات التي شغلت بال الفلاسفة وعلماء الإنسان لان الشخص في ذاته يظل يشكل موضوعا غامضا ومستعصيا يتوجب بذل المزيد من المجهودات لفهمه.

الغير

وجود الغير

- يشكل مفهوم الغير مفهوما حديثا في الفلسفة وان كان حاضرا ضمن الفلسفات القديمة.من بين الإشكالات التي يثيرها مفهوم الغير تلك التي ترتبط بإشكالية وجود الغير فكيف يتحدد إذن وجود الغير؟

لقد اختلفت التصورات الفلسفية في إجابتها عن هذه الإشكالية

* فنجد الفيلسوف" ميرلوبونتي" ينظر إلى وجود الغير كوجود مزدوج,فهو وجود في ذاته ووجود لذاته.ذلك إن الغير يتبدى للأنا كمعطى امبريقي انه شيء من الأشياء بحيث ان أول ما يدرك في الغير هو صورة جسده من ثم فهو مجرد موضوع من المواضيع الطبيعية.لكن الغير ليس فقط شيئا من الأشياء بل هو ذات واعية مقابلة لذاتي.وعليه فالغير من حيث هو وجود امبريقي يكون موجودا في ذاته ومن حيث هو ذات واعية يكون موجودا لذاته.

* وفي نفس السياق ينخرط الفيلسوف"جون بول سارتر" الذي ينظر إلى وجود الغير كوجود سلبي ووجود ايجابي فهو سلبي لأنه يحد من حرية الأنا وهو وجود ايجابي لأنه سبب من خلاله يمكن للانا إدراك وجوده هكذا إذن يتحول الغير إلى ذلك الوجود الذي من خلاله يتسنى للأنا إثبات وجوده.

* وينضم إلى هذا النقاش الفيلسوف"هورسل" الذي يعتبر بأن وجود الغير هو وجود مزدوج انه ذات او موضوع.فهو شيء من الأشياء وهو ذات واعية تدرك العالم وتوجد في العالم .فالغير إذن يتحدد وجوديا من حيث انه تجربة انفتح عليها وتفاعل معها وأثر وتأثر بها إنها تجربه الآخرين أو بعبارة اخري هو تجربة الإنسان في العالم.

- تأسيسا على م اسبق يمكننا أن نخلص إلى القول بأن مفهوم الغير من الناحية الوجودية قد أثار العديد من التساؤلات والاستفهامات الشيء الذي ينم عن خصوبته وعن طبيعته الاشكالية.

معرفة الغير :

- الى جانب إشكالية وجود الغير يثير مفهوم الغير إشكالية أخرى تتمثل في معرفة الغير.فهل معرفة الغير ممكنة أم غير ممكنة ؟ وإذا أمكننا أن نعرف الغير فهل نعرفه كذات واعية مقابلة لذاتي أم كموضوع خارجي منفصل عني ؟أم كمجرد مقولة وجودية؟

* يعتبر الفيلسوف الوجودي "جون بول سارتر" أن معرفة الغير غير ممكنة ذلك لأنه الأنا الذي ليس أنا.ومن ثم فهو يتغاير ويختلف معي .وهكذا فإنني حينما أدركه فأنا أدركه كموضوع خارجي انه مجرد معطى امبريقي فهو الجسد الذي لا يشبه جسدي ومن ثم تفصلنا عنه مسافة انطولوجية إن الغير إذن حسب سارتر تجمعني معه علاقة نفي و لَيْسٍ وعَدَمْ وإسْتِحَالَة فهو وان كان يتبدى لي كصورة ذهنية فان معرفته تظل مع ذلك غير ممكنة .

* في ذات السياق بنا 'ميرلوبونتي'تصوره حين اعتبر أن إدراك الغير غير ممكن لأنه يتبدى للأنا كسلوك وتجربة داخلية فهو يحضر أمام الأنا كوضعية شعورية ونفسية مستحضرة أو كوضعية معيشة في كلتا الحالتين فالغير لا يعني الأنا ومن ثم فتجربته مختلفة عن تجربة الأنا وعليه فمعرفته غير ممكنة وان كنا نخلق وضعية غير مشتركة نتواصل من خلالها.

* أما 'مالبرانش' فقد أسس تصوره حول هذه الإشكالية من اعتبار أن معرفة الغير غير ممكنة بحيث أن هذا الغير يتبدى للانا كوعي وكإحساس وهكذا فوعي الأنا مختلف عن وعي الآخر وإحساسه مختلف عن إحساس الآخر فليست هناك ميولات مشتركة بين الناس لأنه ما هو خير بالنسبة لي هو شر بالنسبة للآخر.وما هو لذة بالنسبة لي ألم بالنسبة للآخر. إذن وتبعا لهذا فمعرفة الغير غير ممكنة.

العلاقة بالغير :

- تعتبر إشكالية العلاقة بالغير صلب إشكالية مفهوم الغير,إذ في هذا الإطار تواجهنا جملة من التساؤلات والاستفهامات من قبيل.كيف تتحدد علاقة الأنا بالآخر؟ هل هي علاقة تشابه وتطابق؟ أم هي علاقة تباين واختلاف وتغاير؟ وبالتالي إذا كان الغير هو الذات الواعية المقابلة لذاتي أي الأنا الذي ليس أنا.فكيف تتحدد علاقتي به؟

لقد شكلت هذه التساؤلات بؤرة إشكالية توزعت إزاءها التصورات الفلسفية المختلفة.

* ونجد الفيلسوف "مارتن هيدجر" ينخرط ضمن النقاش المتعلق بإشكالية العلاقة بالغير التي هي تتجاوز مستوى التحاور الانطولوجي الى مستوى الالتقاء والاشتراك في بناء التجربة الوجودية الانسانية الحيوية المشتركة وهكذا نجد "هيدجر" ان الانا يوجد في الوجود هنا أي يوجد في العالم وهو وجود يتحدد من خلال الوجود مع والوجود من اجل فالوجود مع هو اشتراك الأنا مع باقي الموجودات في الوجود إما الوجود من اجل فهو اشتراك الأنا مع الغير أي مع الذوات العاقلة الأخرى في الوجود وانطلاقا من هذا الوجود يسعى الأنا إلى أن يؤسس علاقة التقاء واشتراك مع الغير وهي علاقة تروم تجربة إنسانية وجودية حيوية مشتركة.ويرى بأن علاقة الأنا بالغير هي علاقة التقاء واشتراك,وبالتالي فهي تتجاوز كونها مجرد علاقة تحاور وجودي

* وتساهم المفكرة الفرنسية "كريستفا" في هذا النقاش بحيث تتناوله من زاوية أخرى هي زاوية الغرابة فنحن غالبا ما نعتقد أن الآخر مختلف عني والمتباين لهويتي والمتغاير معي من حيث اللون والعرق والدين واللغة ان هذا الآخر البعيد هو الغريب الذي يهدد كياني وما علي إلا أن ادخل معه في علاقة صراع ومواجهة . وتعتبر الغير الذي ينظر إليه كغريب هو ليس كذلك في الواقع بل نحن نكون عنه فكرة غريبة تسكننا على نحو غريب ذلك انه اذا انفتحنا على الآخر فسوف نكتشف انه ذات واعية تشبهنا ويمكن أن نتواصل معها ونأسس علاقة ايجابية أساسها التسامح والانفتاح والحوار والتواصل علاقة تمكننا من بناء تجربة إنسانية مشتركة.

* وينضم "ميرلوبونتي" إلى السجال الدائر حول إشكالية العلاقة بالغير بحيث يرى أن العلاقة بين الأنا والآخر يمكن أن تكون ايجابية قائمة على الانفتاح والتعارف والتواصل وذلك فقط حينما تكف الذوات صمتها وتخرج عن عطالتها لهذا يمكن للانا أن ينفتح على الآخر ليتعرف عليه ويؤسس معه علاقة ايجابية يمكن أن تتحول إلى علاقة تعايش وتطابق وتماهي

النظرية و التجريب

التجربة والتجريب

- إن الحديث عن النظرية داخل الممارسة العلمية يقتضي منا الوقوف عند عدة تساؤلات ذات طبيعة ابستيمولوجية ومن بين هذه التساؤلات يستوقفنا سؤال الفرق أو ما هو الفرق بين مفهومي التجربة والتجريب؟

* يعتبر الفيلسوف الفرنسي "ألكساندر كويري" ان التجربة تعبير عن نوع من الحس التجريبي ولو اعتبرت السمة الاساسية للعلم الكلاسيكي فهي مع ذلك تظل تشكل معطا غامضا اذ ان التجربة بمعنى العام الملاحظة العامية فهي لم تشكل سوى عائق ابستيمولوجي يحول دون تقدم المعرفة العلمية في حين يشكل التجريب نوعا من المساءلة المنهجية للطبيعة فهو إذن نقطة تقاطع بين ما هو امبريقي تجريبي و ما هو رياضي عقلي ان التجريب اذن يمكننا من انشاء فكرة واضحة حول الواقع اعتمادا على استبدالات علمية رياضية. لعل ما اصبح يميز الممارسة العلمية المعاصرة هو هذا التوجه نحو ما هو عملي و هو توجه يفترض اعتماد التجريب كمنطلق لفهم الواقع بناءا على مقدمات رياضية.

* في ذات السياق ينظم الرياضي الفرنسي المعاصر " رونيه توم" الى النقاش الابستيمولوجي الدائر حول اشكالية التجربة والتجريب داخل النظرية العلمية . بحيث يميز بين التجربة والتجريب. فإذا كانت التجربة في العلم الكلاسيكي تعني التكرار فإن التجريب يعني بناء التجربة وفق ادوات وشروط علمية دقيقة يلخصها في الشروط التالية :1 عزل الظاهرة ويقتضي بذلك مختبرا علميا مجهزا . 2 اعتماد وسائل علمية تجريبية. 3 احداث تأثيرات طاقية او كيميائية على الظاهرة المدروسة بهدف رصد ردود فعلها. 4 تسجيل مجمل التغيرات التي تظهر على الظاهرة المدروسة. بالإعتماد على هذه الخطوات يتسنى للعالم الانتقال من التجربة بمعناها الكلاسيكي الى التجربة بمعناها المعاصر أي الانتقال الى التجريب الذي يخول للعالم بناء النظرية العلمية.

* في ذات السياق يعدد الفيزيولوجي الفرنسي "كلود برنار" التجربة بإعتبارها خطوة تتحقق من خلالها الفكرة او الإفتراض القبلي الذي يبنيه العالم حول ظاهرة ما وفي هذا الاطار ميز الفيلسوف داخل المنهج التجريبي بين الخطوات التالية : 1 الملاحظة وداخل الملاحظة يمكن ان نميز بين الملاحظة العامية والملاحظة العلمية. 2 الفرضية وهي الفكرة التي يكونها العالم حول ظاهرة ما وداخل الفرضية يمكن ان نميز بين الفرضية التخميمية والفرضية العلمية. 3 التجربة وهي المحك الذي نختبر من خلاله الفرضية . فإذا ثبت صدقها تحولت من فرضية تخميمية الى فرضية علمية . 4 استنتاج وصياغة القانون وهي الخطوة التي ينتمي اليها العالم من استخلاص النتائج العلمية وبناء القوانين النظرية .اعتبارا لهذا سنجد كلود برنارد يلخص هذه الخطوات في قوله (ان الفكرة التي تبلورت من خلال الوقائع هي التي تمثل العلم . اما الفرضية التجريبية فليست سوى فكرة علمية متصورة . ان النظرية ليست شيئا عذا الفكرة العلمية المراقبة من طرف التجربة).

العقلانية العلمية

- ماهي الأسس التي تقوم عليها النظريات العلمية؟ وبالتالي ماهي التحولات التي طالت العقل والعقلانية العلمية وأخيرا كيف تتحدد العقلانية العلمية بين المعرفة العلمية والكلاسيكية والمعرفة العلمية المعاصرة ؟ لقد شكل هذا السؤال متار جدل ابستيمولوجي بين الأطروحات و التصورات الابستيمولوجية المختلفة .

* ينطلق "جون بيير فرنار" من مسائلة طبيعة العقل وأصوله ، إذ يعتبره ظاهرة بشرية ومن ثم فهو خاضع في تطوره للشروط التاريخية، إن العقل إذن محايث بالتاريخ فهو لا يقع على هامش التاريخ بل هو مرتبط بالصيرورة التاريخية والتحولات التي تلحق مسار المعرفة العلمية .وفي هذا الإطار نجد "جون بيير فرنار"يحدد لنا طبيعة العقل بين العقلانية الكلاسيكية والعقلانية المعاصرة .تتحدد طبيعة العقل في العلم الكلاسيكي بإعتباره بنية قبلية ثابتة فهو إذن جوهر متعال مطبوع بالصرامة والثبات والانغلاق. ولعل هذا ما يمكن أن نلمسه في العقلانية الكلاسيكية التي كانت تنهض على مفاهيم مثل الثبات، الصرامة، الاطلاقية، والانغلاق.لقد اصبح العقل المعاصر يعبر عن الروح العلمية المعاصرة التي شكلت قطيعة ابستيمولوجية مع التقنيات والمطلقات الكلاسيكية.فالعقلانية المعاصرة أصبحت أكثر انفتاحا ومرونة ونسبية الشيء الذي جعل العقل المعاصر يتشبع بهذه الروح العلمية المعاصرة.

* في ذات السياق يندرج تصور المفكر "محمد أركون" ضمن سياق النقاش الابستيمولوجي المرتبط بتطور العقل وانتقاله من عقل كلاسيكي منغلق إلى عقل معاصر منفتح . يميز "اركون" داخل صيرورة العقل الغربي بين 3 مراحل وهي مرحلة القرون الوسطى والمرحلة الحديثة أو الكلاسيكية ثم المرحلة المعاصرة. ففي القرون الوسطى كان العقل الغربي لاهوتيا، إذ كان آباء الكنيسة يحتكرون المعرفة الفلسفية أو العلمية أو الدينية، وكانوا يطبعونها بطابع ديني لاهوتي يعبر عن تعاليم الكنيسة إلا أن العقل في الأزمنة الحديثة قد بدأ يتحرر من سلطة الكنيسة و رجال الدين . وهكذا عرف العقل تحولا في مساره وفي منطقه و أسسه وهذا ما مثله فلاسفة محدثون كديكارت و سبينوزا بحيث خلصوا العقل من طبيعته اللاهوتية.

* في هذا السياق ينخرط " أولمو " الذي يميز بين أسس العقلانية الكلاسيكية والعقلانية المعاصرة فبالرغم من الشك الديكارتي والنقد الكانطي ظل العقل الكلاسيكي عقلا ثابتا مطلقا يقينيا لا ينمو ولا يتطور انه جوهر متعالي او بنية فكرية قبلية بخلاف ذلك عرف العقل في العقلانية المعاصرة تحولا في طبيعته جعله عقلا متطورا ديناميا نشيطا وفعالا انه عقل يعبر عن النشاط والفعالية المرتبطة بالممارسة الإنسانية.

معايير علمية النظريات العلمية

- يحيلنا الحديث عن علمية النظريات العلمية الى التساءل عن معاييرها ؟ لقد شكل هذا السؤال متار جدل بين الأطروحات و التصورات المختلفة

*ينظم " اينشتاين" الى هذا السجال ويعتبر ان التجربة لا تشكل بمعناها الكلاسيكي أساس المعرفة العلمية بل تشكل عائق ابستملوجيا يحول دون بناء المعرفة العلمية وتقدمها، فالمعرفة العلمية المعاصرة أصبحت تقوم على مقدمات العمل الرياضي القائم على الاستنباط و الاستنتاج و التماسك المنطقي الرياضي بحيث تكون نتائج هذا النسق الرياضي متطابقة مع التجربة يمكن أن نفهم ذلك من خلال المعرفة العلمية المعاصرة.

* ويقوم تصور "دوهيم" على ان النظرية لا تعتمد على معطيات التجربة وحدها فصدق وصلاحية النظرية العلمية يرتبط بكونها نسق القضايا الرياضية ويمكن إجمال هذه القضايا الرامية إلى مبادئ اعتماد الرموز الرياضية في: قياس الوقائع الفيزيائية ، وصياغة الرياضية ، واعتماد قواعد التحليل، والمقاربة بين المعطيات الرياضية مع الوقائع التجريبية.وان معيار صدق وصلاحية النظرية يتميز بعدم وجود تناقض بين الافتراضات والنتائج المستنبطة منها. وعليه فان الاتفاق مع التجربة هو الذي يشكل بالنسبة للنظرية الفيزيائية المعيار الوحيد للحقيقة.

الحقيقة

الرأي والحقيقة

- غالبا ما ينظر إلى الرأي كانطباع شخصي يكونه الفرد بناءا على ادراكاته الحسية المباشرة فالرأي اذن هو تعبير عن التجربة العامية المشتركة البعيدة عن التأطير النضري الدقيق ولهذا نجد العلماء يرفضون الرأي في حقل المعرفة وحقل الحقيقة العلمية.

* ينطلق "كانط" في تصوره حول اشكالية العلاقة بين الحقيقة والرأي من اعتبار ان الرأي ضروري لبناء المعرفة وبلوغ الحقيقة ، فالرأي في البدأ يكون اعتقادا انه مجرد انطباع شخصي يعبر عن قناعة ذاتية وفردية غير ان الرأي يكتسب طبيعة الحكم الكوني حيثما يتحول إلى رأي جماعي أي إلى اعتقاد تأمن به العقول بهذا يتحول إلى حكم يتسم بالكونية والضروة والموضوعية ، الشيء الذي يفضي بنا في اخر المطاف إلى اليقين والحقيقة . هكذا اذن يؤسس كانط تصوره للحقيقة التي تبتدأ بالرأي وتمر بالاعتقاد لتصل إلى اليقين .

* يبين الفيلسوف " ليبنز " تصوره لاشكالية العلاقة بين الحقيقة والرأي للدفاع عن مفهوم الرأي الذي يعتبره ضروري في بناء كل معرفة انسانية كانت تاريخية او اجتماعية او سياسية او حتي برهانية كما هو الامر بالنسبة للعلوم البرهانية التي يشكل فيها الاحتمال خاصية اساسية تبعا لهذا نجد ليبنز يربط بين الرأي والاحتمال وعليه فاذا كان الاحتمال ضروري في بناء المعرفة البرهانية فان الرأي ضروري في بناء المعرفة التاريخية والاجتماعية اذن فالرأي يشكل مدخلا نحو بلوغ اليقين والحقيقة .

- نتستنتج مما سبق بأن الراي في علاقته بالحقيقة قد شكل بؤرة اشكالية توزعت بإيزاءها المواقف الفلسفية والعلمية فاذا كان الفلاسفة الكلاسيكيون يعتبرون ان الرأي ضروري لبناء المعرفة وبلوغ الحقيقة وهذا ما اشار اليه كل من كانط وليبنز فإن الخطاب الابستيمولوجي العلمي المعاصر يقصي مفهوم الرأي ويعتبره مجرد عائق ابستيمولوجي يحول دون بناء المعرفة العلمية ودون بلوغ الحقيقة كما اشار الى ذلك غاستون باشلار

معايير الحقيقة

- ان الحديث عن الحقيقة يدعونا إلى الحديث عن معاييرها فما هي معايير الحقيقة والصدق واليقين؟ هل تكمن في مطابقتها للتجربة والواقع أم ترتبط بالبداهة و التمايز، أم تقترن بالأحكام المنطقية الصورية ؟

* إذا كان "ديكارت" يحدد الأفكار الدقيقة من خلال توفرها على خصائص البداهة ، الوضوح، التمايز والبساطة اذ يقول { لا نقبل إلا الافكار الواضحة والمتميزة } فان "ليبنز" يرفض معاير البداهة والتمايز في الافكار الحقيقية اذ يقول ان الفكرة الحقيقية هي تلك التي تخضع للبرهنة والاستدلال المنطقي . هكذا اذن فمعيار الصدق في الافكار هو بعدها المنطقي.

* في ذات السياق ينخرط الفيلسوف الالماني " كانط " الذي يبحث عن معيار كوني للحقيقة فأين يكمن هذا المعيار الكوني هل في ماهو مادي ام في ماهو صوري ؟ يرى كانط بأنه من غير الممكن ان يوجد معيار مادى كوني للحقيقة لأن هذا الامر سيكون متناقدا في حد ذاته وذلك بالنظر الى الواقع المادي المتغير والمختلف بإستمرار ومن ثم يمكن ان يكون هذا المعيار الكوني للحقيقة الا معيارا صوريا . آن ذاك تكون الحقيقة الصورية في مطابقتها للمعرفة ذاتها بغض النظر عن الموضوعات وعن الاختلاف بينها فالحقيقة الصورية ليست شيئا آخر سوى المعيار المنطقي والكوني التي تقوم على المطابقة بين المعرفة وذاتها.

* وعلى النقيد من هذا التصور يؤسس الفيلسوف الوضعي "فتجنشتاين"تصورا مختلفا. فاذا كان ديكارت يربط معيار الحقيقة بالبداهة وكان ليبنز يربطه بالاستدلال والبرهنة المنطقية وكان كانط يربطه بمعيار كوني صوري مطابق لمبادئ العقل فان فتجنشتاين يربط معيار الحقيقة بما هو واقعي تجريبي فالافكار الحقيقية لاتكون كذلك الا اذا كانت معبرة عن الواقع وقابلة لاختبارها تجريبيا فلا وجود لتحقيقه خارج اطار الواقع والاختبار التجريبي

الحقيقة بوصفها قيمة

- اذا كانت الحقيقة هي الغاية التي يسعى اليها الانسان بحيث وضف جملة من الخطابات المعرفية لبلوغها . فبقي السؤال مطروحا ماهي قيمة الحقيقة ؟

* يؤسس "وليام جيمس" في تصوره لقيمة الحقيقة من خلال اعتبارها مرتبطة بالمنفعة فالحقيقي هو المفيد لفكرنا والصائب لسلوكنا .

لقد اسس "وليام جيمس" تصوره هذا من خلال نقد الفلسفات الكلاسيكية المثالية منها والمادية فاذا كان الفلاسفة المثاليون يجعلون الحقيقة غاية في ذاتها تطلب لنفسها فان وليام يرى ان قيمة الحقيقة تمكن في اعتبارها مجرد وسيلة لتحقيق غايات اخرى تتمثل في المنفعة والمصلحة قد يتفق "وليام"مع الفلاسفة الماديين فاذا كان الفلاسفة الماديون يتجهون رأسا الى الواقع التام فان"وليام جيمس "يرى وجوب فحص هذا الواقع عبر تحليله والتفاعل معه من اجل استخلاص ماهو نافع لفكرنا ومفيد لسلوكنا هكذا اذن فالحقيقة حسب الفلسفة البراغماتية تكمن قيمتها في منفعتها.

* يؤسس الفيلسوف "كيير كجار" تصوره حول قيمة الحقيقة من خلال اعتبارها غاية في ذاتها وهذا ما يجعلها تتحول إلى قيمة أخلاقية تسعى إلى بلوغ الفضيلة خارج أي منفعة.

للبرهنة على تصوره يسوق "كيير كجار" مثال سقراط الذي ندب حياته للبحث عن الحقيقة في ذاتها.لقد جسد المشروع السقراطي دفاعا عن الحقيقة عبر مناهضته للقول السوفسائي القائم على المنفعة بحيث يعتبر السوفسائيون الحقيقة هي حقيقة ذاتية نسبية ومتعددة انها ترتبط بالانسان الذي يشكل مقياس كل شيء.ان هذا التعدد يجعلنا امام ضياع للحقيقة وهذا مادفع سقراط الى تكريس مشروعه الفلسفي للدفاع عن الحقيقة في ذاتها فهي مطلب يطلب في ذاته و غاية يسعى الانسان إلى بلوغها خارج أي حساب للمردودية او المنفعة . بهذا تتحول الحقيقة إلى فضيلة كبرى تحمل بعدا اخلاقيا لايسعى الا إلى بلوغ الحقيقة في ذاتها.

* ينخرط الفيلسوف الالماني "فدريك نتشه" ضمن هذا النقاش المتعلق بقيمة الحقيقة . فأسس تصوره حول قيمة الحقيقة اذ انها لا تعدو في اخر المطاف ان تكون مجرد أوهام. فالحقيقة هي جملة من الاستعارات والكنايات والمجازات اللغوية التي لاتعبر عن حقيقة الواقع فبكثرة استعمالها تحولت تلك الاستعارات الى حقيقة تحل محل الواقع. هكذا يؤسس "نتشه" تصوره للحقيقة بأعتبارها جملة من الاوهام نعتقد في انها حقيقة يستعملها العقل بوازع الدفاع عن استمرارية الحياة وبقاءها .

الدولة

مشروعية الدولة وغاياتها

إن الحديث عن الدولة يدعونا بالضرورة إلى الحديث عن طبيعتها .فما هي طبيعة الدولة ومن أين تستمد مشروعيتها ؟ وما هي غاياتها ؟

* يؤسس " جون لوك " تصوره لاشكالية مشروعية الدولة من خلال اعتبار ان تلك المشروعية لاتستمد من أي سلطة خارجية كما قد يعتقد في نظرية الحق الالاهي التي ترى بأن مشروعية الحاكم تستمد من تفويض الاهي . ان مشروعية الدولة حسب جون لوك ومن خلال فلسفة العقد الاجتماعي ل " جون لوك + توماس هوبز + جون جاك روسو " تنظر الى ان مشروعية الدولة تستمد من حشد الناس اليها وذلك بدافع من ضرورة حماية من الناس وسلامتهم وحرياتهم وممتلكاتهم.وهكذا اذن تستمد الدولة مشروعيتها من حاجة داخلية اليها.

* ينخرط الفيلسوف الهولندي "سبينوزا" في هذا السجال المتعلق بمشروعية الدولة وغاياتها اذ يرى " ان الغاية القصوى من تأسيس الدولة ليست السيادة او ارهاب الناس ... فالغاية الحقيقية من قيم الدولة هي الحرية " نفهم من هذا الكلام ان الطبيعة الانسانية تتحدد بالحرية وعليه يتوجب على الدولة ان نجعل من غاياتها الحفاض على هذة الحرية وذلك بتطويرها وجعلها متلائمة مع مقتضيات العقل فالحرية التي يتحدث عنها " سبنوزا " ليست الحرية الطبيعية المطلقة العمياء والمتوحشة بل الحرية الاخلاقية التي لاتتعارض مع قوانين العقل والاخلاق فهذه هي الحرية التي تشكل غاية الدولة .

* ينظم الفيلسوف الالماني " هيجل " الى هذا الجدال حول طبيعة الدولة فيرى ان دور الدولة و وضيفتها لايتوقفان عن الحماية والامن كما لايجسدان فرض السيادة على العنف و القمع والاكراه بل ان وضيفة الدولة تتمثل في اشاعة القيم الروحية والمبادئ العقلية وهي قيم عليا ومبادئ سياسية بالنسبة للمجتمع وذالك حتى يتمكن الانسان من الشعور بإنسانيتها تبعا لهذا نجد "هيجل" ينظر للدولة كروح موضوعية انها روح الشعب التي يتشبع بها الفرد ويستمد منها اخلاقه وسلوكاته فالدولة اذن هي تعبير عن الاخلاق والارادة العامة والروح العامة للافراد وهي روح تشعر الانسان بخصوصيته وطبيعته الانسانية

طبيعة السلطة السياسية

ان الحدبث عن الدولة يدعونا الى التساؤل عن طبيعتها و عن طبيعة السلطة السياسية داختها.فما هي طبيعة السلطة السياسية؟ هل تستمد من السلطة التشريعية؟ ام التنفيدية؟.

*" بندرج جون لوك" ضمن فلاسفة العقد الاجتماعي شانه في ذلك شأن توماس هوبز ثم جون جاك روسو فقد بنا تصوره للدولة والسلطة والسياسة اعتمادا على مرورية العقد الاجتماعي .تنشأ الدولة حسب "جون لوك" انطلاقا من تعاقدات اجتماعية تعبر عن إرادة الأغلبية واذا كانت الدولة تنشأ عبر هذا التعاقب الاجتماعي الذي يتنازل فيه الافراد عن جزء من حريتهم وقسط من قوتهم لصالح الدولة التي تتمثل في حكومة شرعية تمارس السلطة السياسية.

* يندرج تصور "مونتسكيو" ضمن تصورات فلاسفة الانوار حول الدولة و السلطة السياسية.فاذا كانت الدولة هي الاطار القانوني للمجتمع المدني السياسي فعليها ان تحافض على توازن المجتمع من خلال الفصل بين السلط التي يختزنها" مونتسكيو" في ثلاث انواع من السلط هي السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية المتعلقة بحقوق الناس والسلطة التنفيذية المتعلقة بالحق المدني .فاذا كانت السلطة التشريعية تسهر على سن القوانين او التشريعات فان السلطة التنفيذية من وضيفتها السهر على احترام الحقوق والحريات وذلك وفق مبدأ سياسي يثمثل في الفصل بين السلط حتى لايتحول الحاكم الى مشروع وقاضي الى منفذ.فمتى اجتمعت هذه السلط في يد واحدة او هيئة واحدة كان مآلها الضياع وانقلبت الى استبداد .

* يندرج عالم الاجتماع الفرنسي "آلان تورين " ضمن التصور السسيولوجي المعاصر الذي ينتقد طبيعة السلطة السياسية اذ يعتبر ان مفهوم الديمقراطية لايقف عند مستوى الشعارات التي تخفي ورائها نظما سياسية كليانية تتسم بالشمولية والقمع والتسلط ومصادرة حقوق الناس والغاء حريتهم فالديموقراطية الحقيقية هي التي تتجرد من الشعارات الفضفاضة لتكرس سياستها لخدمة الحقوق الثقافية والمدنية والاجتماعية للمواطنين فالديموقراطية الحقيقية تنهض المبادئ التالية :

- الاعتراف بالحقوق الاساسية التي ينبغي احترامها .
- الاعتراف بالتمثيلية الشرعية والسياسية للمواطنين.
- الاعتراف بحقوق المواطنة التي هي تعبير عن الحقوق الاجتماعية .

بهذا فقط يمكن الحديث عن مفهوم صحيح للديموقراطية بعيدا عن السلطة السياسية الكليانية المتمثلة في الحزب الواحد والقائم على السطة المطلقة والاستبداد

الدولة بين الحق والعنف

تشتغل الدولة عبر عدة مؤسسات واجهزة لفرض السلطة والنظام العام بهدف الحفاظ على الامن والسلم والتعايش داخل المجتمع. لكن كيف تمارس الدولة سلطتها ؟ هل انطلاقا من الترهيب والتخويف . ام انطلاقا من العنف اللازم والضروري لبسط سيادة الدولة ؟ وهو مايسمى العنف المشروع ؟

* يندرج "ماكس فيبر" ضمن تصور السوسيولوجيا السياسية وهو تصور يسعى الى مقاربة اشكالية الدولة بين الحق والعنف .حيث ينطلق " فيبر" من مقولة ماركسية مفادها "كل دولة تنبني على القوة " فتبعا لهذا نجد الدولة تستمد سلطتها من القوة التي تمارسها بهدف بسط هيبتها وسيطرتها لاجل الحفاض على النظام العام والاستقرار الاجتماعي حيث تشكل هذة القوة حكرا على الدولة وهذا ما دفع " فيبر" الى ان ينعتها ب "العنف المشروع" فهو عنف تمارسه الدولة باسم القانون هكذا اذن تستمد الدولة سلطتها من القوة والعنف والتسلط الا انه عنف مشروع يمارس بأسم القانون.

* تنخرط الباحثة الفرنسية "جاكلين روس" في السجال المتعلق باشكالية الدولة بين الحق والعنف ، وفي هذا الاطار نجدها تميز بين نوعين من الدول : فهناك الدولة التقليدية وهناك الدولة العصرية.

تتميز الدولة التقليدية بطبيعتها الاستبدادية ، فهي دولة مطلقة وشمولية تختزل كل السلط في يد واحدة وهذا ما يجعل منها دولة مستبدة تمارس العنف والقهر على مواطنيها الذين يتحولون الى مجرد رعايا ووسائل في خدمة الدولة .بخلاف هذا تتحدد الدولة العصرية بطبيعتها الديموقراطية فهي دولة الحق والقانون انها تستمد مشروعيتها من الحق والقانون وذالك من خلال الفصل بين السلط و عبر احترام مواطنيها باعتبارهم ذوات عاقلة وأخلاقية. ان دولة الحق والقانون تنظر للمواطن كغاية في ذاته وبهذا تتحول الدولة إلى وسيلة لخدمة المواطنين .

* ينتهي الفيلسوف الفرنسي " بول ريكور" في تصوره لاشكالية الدولة بين الحق والعنف الى اعتبار ان الدولة هي تركيب تاريخي وعقلاني انها تنطوي في ذاتها على مفاهيم العنف والقوة والسلطة ومفاهيم الحق والحرية والقانون فالدولة كمعطى تاريخي جسدت اشكال القهر والعنف والاستبداد وعبر هذه الوسائل ارسلت هياكلها غير ان الدولة لاتشكل فقط معطى تاريخي للقهر والعنف انها كذلك عقلاني تقوم بتربية المواطن تربية اساسها الحرية والحق والقانون فالدولة في هذا المستوى تنظر إلى المواطن ككائن عاقل قادر على استيعاب مبادئها المتمثلة في الحق والحرية القانون وعليه فالدولة حسب بول ريكور هي تركيب تاريخي وعقلاني ينطوي في ذاته على العنف والحق والقوة والقانون المتسلط والحرية .

الحق والعدالة

الحق بين الطبيعي والوضعي

- إذا كان الحق قيمة أخلاقية معيارية يسعى الإنسان إلى بلوغها فان الحق كمفهوم فلسفي ظل يشكل بؤرة إشكالية تستوجب على عدة مفارقات .ولعل أبرزها هي كيف تتقاطع داخل الخط ما هو طبيعي بما هو وضعي ؟ على أي أساس يقوم الحق ؟ هل على ما هو طبيعي أم على ما هو وضعي ؟

* يؤسس " توماس هوبز" تصوره حول إشكالية الحق بين ما هو طبيعي وما هو وضعي انطلاقا من رصده لمفهوم الحق الطبيعي في الحالة الطبيعية للإنسان فما هي صفات وملامح الحق الطبيعي ؟

يتحدد الحق الطبيعي حسب " توماس هوبز" من اعتباره حقا يتأسس على القوة المطلقة والحرية العمياء والشهوة والغريزة المتوحشة فهو إذن حق مطلق يكرس حق القوة وحق البقاء للأقوى. إن هذا النوع من الحق يؤدي في آخر المطاف إلى حالة من الصراع والفوضى والعنف ما دام يخضع للمنطق والقوة والحرية والشهوة الشئ الذي يجعل الحريات والقوى تتعارض وتتصادم في ما بينها مم يخلق حالة من الحرب المفتوحة إنها "حرب الجميع ضد الجميع " كما يقول توماس هوبز.إذن وبناءا على هذا فالحق الطبيعي هو حق يكرس حق القوة بدلا من قوة الحق .

* يساهم الفيلسوف الهولندي " سبينوزا" في هذا السجال المتعلق بإشكالية الحق بين ما هو طبيعي وما هو وضعي ثقافي واجتماعي إذ يرى إن الإنسان شأنه في ذلك الشأن شأن باقي الحيوانات كان يحيى ويعيش وفق قوانين الطبيعة القائمة على القوة والبطش والصراع ضمن شريعة الطبيعة المتمثلة في قاعدة البقاء للأقوى .غير إن الإنسان وبدافع من العقل ومقتضياته اهتدى إلى التخلي عن الحالة الطبيعة المطبوعة بحق القوة ونزوع الشهوة لصالح الحالة المدنية السياسية المطبوعة بالتشريعات والقوانين الوضعية والأخلاقية .

* ينظم "جون جاك روسو " إلى مناقشة هذه الإشكالية المتعلقة بمفهوم الحق بين ما هو طبيعي وما هو وضعي واجتماعي وأخلاقي من اجل بيان تصوره يفترض "جون جاك روسو" وجود حالات مر بها الإنسان وهي ثلاث حالات : 1 الحالة الأصلية وهي حالة من المساواة واللاتفاوتات بين الناس بحث كان يعيش أفراد العشيرة البدائية في حالة من الوداعة والسعادة والطيبوبة إذ لم يكن هناك من دافع إلا اقتتالهما وتناحرهما. 2 الحالة الطبيعية :وهي حالة ارتبطت بظهور الملكية الخاصة التي خلقت أشكالا من التفاوت واللامساواة بين الناس الشيء الذي خلق حالة من العنف والسلطة النرهيب والصراع والتناحر بينهما فالحالة الطبيعية إذن هي حالة تكرس الحق الطبيعي القائم على حق القوة والعنف والبطش والاستبداد . 3 الحالة المدنية السياسية: أمام حالة الصراع والفوضى التي ميزت الحالة الطبيعية للإنسان اهتدى هذا الأخير إلى خلق مجتمع تسوده القوانين والتشريعات التي تأطر حيات الناس وتضمن أمنهم وسلامتهم وحياتهم واستقرارهم .

العدالة كأساس للحق

- إذا كان الحق تلك القيمة الأخلاقية المعيارية التي يسعى الإنسان إلى بلوغها وتحقيقها في المجتمع فان الحق يظل بعيدا عن المجتمع بحيث يتحول إلى قيمة ترتبط بما ينبغي أن يكون بدلا من ما هو كائن إلا أن المجتمع يظل مع ذلك في حاجة إلى عدالة تحفظ توازنه ووحدته وتماسكه إذن واعتبارا لهذا فكيف يتقاطع الحق مع العدالة ؟

* يؤسس الفيلسوف الفرنسي" ألان" تصوره لإشكالية الحق والعدالة من خلال النضر إلى الحق ليس بوصفه قيمة معيارية يرتبط بما ينبغي أن يكون بدلا من ما هو كائن فالحق لا يتخذ مصداقيته وشرعيته إلا إذا ارتبط بالواقع بحيث تتمثل قيمة الحق في تلك القيمة التي يستمدها من سلطته وعدالته التي يجب أن يكون معترفا بها من قبل سلطة حاكمة . فلا يكفي الإنسان أن يغلق تشبثه بحقه في شيء ما بل يجب أن يثبت بحقه ذلك من خلال سلطة حاكمة تعترف به له بعدالته ومصداقية حقه . هكذا إذن يمكن للحق أن يتجسد في الواقع حينما يعترف به من قبل سلطة عليا.

* لقد انتبه الفيلسوف و رجل الدولة الروماني" شيشرون" إلى الفرق و التمييز بين العدالة الطبيعية و المؤسساتية، فالعدالة الطبيعية تكرس الحق الذي نمجده بالعقل و تستحسنه فنكن له الحب و الاحترام بخلاف العدالة التي تكرس الحق المؤسساتي، فالمؤسسات لا تعمل على إحقاق الحقوق بل تعمل على تفويت الحقوق على أصحابها لأنها تشتغل وفق قوانين وضعية أساسها المنفعة الشيء الذي يفضي إلى الظلم. هكذا إذن فالعدالة الطبيعية حسب شيشرون هي العدالة الحقة أما العدالة المؤسساتية فهي عدالة باطلة.في هذا السياق يقول" شيشرون",لا يوجد عبث اكبر من الاعتقاد بأن كل ما هو منظم بواسطة المؤسسات أو قوانين الشعوب عادل.

* ينطوي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على كونية هذه الحقوق بحيث لا يجوز تفويتها لطرف على حساب طرف آخر. فمن خلال مواد هذا الإعلان تتبين بأن الحق و العدالة يشكلان مفهومين متداخلين بحيث تشكل العدالة أساسا للحق و هذا ما يمكن أن نلمسه من خلال ضرورة تمتع كل الناس بجميع الحقوق و ذلك على قاعدة العدالة و المساواة دونما أي تمييز بين الناس من خلال اللون أو العرق أو الجنس أو الدين أو العقيدة الفكرية أو المذهبية ... هكذا ينطوي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على ضرورة التداخل بين مفهومي الحق و العدالة.

- اعتبارا لما سبق يمكننا أن نخلص حول إشكالية العدالة كأساس للحق إلى الخلاصات التالية : - حينما يرتبط الحق بالواقع فهو يحتاج إلى سلطة تدعمه، فهو يستمد عدالته من خلال اعتراف سلطات قائمة في المجتمع. – بمكن التمييز بين الحق القائم على العدالة الطبيعية و الحق القائم على العدالة المؤسساتية حيث أن الحق القائم على العدالة الطبيعية يكون منصفا و عادلا أما الحق القائم على العدالة المؤسساتية فيكون ظالما و باطلا.

العدالة بين المساواة والانصاف

- إن الحديث عن الحق يجرنا بالضرورة إلى الحديث عن العدالة وفي هذا السياق نتساءل كيف تتحقق العدالة ؟ وكيف تراوح مكانتها بين الإنصاف والمساواة ؟ بعبارة أخرى هل تحقق العدالة يتم بالاعتماد على الإنصاف أي بإعطاء لكل ذي حق حقه ام يتم بالاعتماد على المساواة ؟

* يؤسس " افلاطون" تصوره لاشكالية العدالة بين الانصاف والمساواة انيعتبر ان العدالة هي اساس المجتمع مادامت ترتبط بالواجب والشجاعة والحكمة لكن كيف يمكن ان تتحقق العدالة داخل المجتمع ؟

ينظر افلاطون الا ان العدالة في المجتمع ترتبط بما يؤديه كل فرد من وضائف ومهام وادوار تكون مناسبة لقواه العقلية والجسدية والنفسية فليس من العدالة ان ننسب وضيفة او مهمة داخل المجتمع لفرد لايمتلك المؤهلات لمزاولتها فالانصاف كل الانصاف ان تتناسب الوظائف والمهام الاجتماعية تبعا لمؤهلات الفرد النفسية والجسدية والعقلية ومن ثم يجب ان يمارس النبلاء والسادة مهام ترتبط بطبيعتهم العقلية كما على الجنود ان يمارسو مهامهم تبعا لطبيعتهم الجسدية في حين يبقى على العبيد ان يمارسو اعمالا تتماشى مع طبيعتهم النفسية .هكذا اذن فالعدالة الاجتماعية لا ترتبط بالمساواة بين الناس بل عبر الإنصاف الذي يراعي خصوصيته للأفراد ومؤهلاتهم النفسية والعقلية والجسدية.

* يؤسس التصور الفلسفي عند "دافيد هييوم" حول اشكالية العدالة بين المساواة والانصاف من خلال اعتبار العدالة شكلا يحقق التوازن انها توسط بين العام والخاص بين الفرد والجماعة فالعدالة حسب "دافيد هيوم" هي التي تمكن من تحقيق التوازن بين الحرية الفردية والحرية العامة فضلا عن تحقيق التوازن بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة فالعدالة الحقه تلك التي تضع حدودا فاصلة بين ما هو عام وما هو خاص دون ان يقع ويحدث تعارض بينهما .

* ينظم الفيلسوف الأمريكي " راولز " الى مناقشة هذه الاشكالية المتعلقة بمفهوم العدالة بين المساواة والانصاف بحيث يعتبر ان العدالة قابلة للتحقق في مجتمع ديمقراطي تحكمه المؤسسات فالعدالة تتحدد من خلال المساواة والحريات.وذلك باعتبارها شكلا يحقق الانصاف داخل المجتمع دونما أي تمييز بين المواطنين اللهم من خلال الكفأت و المهارات والقدرات التي تميز كل فرد عن الاخر هكذا اذن تتحقق العدالة داخل المجتمع الديموقراطي.

الواجب

الواجب و الإكراه

- يتميز السلوك الإنساني عن السلوك الحيواني ببعده الأخلاقي والواعي فالإنسان كائن اخلاقي بامتياز بحيث تتبدى الأخلاق في سلوكا ته ولعل ما يدفع الإنسان لك يكون كائنا أخلاقيا هو ذلك الوازع الذي يدفعه الى الامتثال الى القوانين الأخلاقية انه وازع الواجب . فما نعني بالواجب؟

* لقد شكل المشروع الفلسفي الأخلاقي الكانطي ثورة في مجال الاخلاق وذلك من خلال تصوره لمفهوم الواجب فان كانت التصورات الفلسفية الأخلاقية التقليدية تربط مصدر الواجب بما هو خارجي فان" كانط " ينظر للواجب كوازع داخلي انه تعبير عن نداء الضمير والإرادة الطيبة وهذا ما يجعل منه مصدرا للحرية والالتزام والمسؤولية مما يجعل الإنسان يتحرر من كل مظاهر الضرورة والاكراه وهكذا ما يجعل الانسان يسمو ببعد اخلاقي عن كل الكائنات الطبيعية الاخرى اذن واعتبارا لهذا الواجب الاخلاق يحسب كانك هو مصدر للحرية والارادة والالتزام.

* ينخرط الفيلسوف الانجليزي " دافيد هيوم" في ذات الاشكالة المتعلقة بمفهوم الواجب والإكراه بحيث يربط الواجبات الأخلاقية بالواقع والتجربة الواقعية وفي هذا الصدد نجده يربط الواجبات الأخلاقية بمصدر طبيعي والأخر اجتماعي النية للنوع الأول نجد الواجبات الأخلاقية ترتبط بالغريزات الطبيعية او الميل المباشر مثل حب الأطفال او شكر المحسنين او العطف على المعوزين او انقاذ شخص في حالة خطر ان هذا الصنف من الواجبات الأخلاقية يكون مرتبطا بنبوغ من الميل المباشر الذي هو تعبير عن الحرية والإرادة إما النوع الثاني من الواجبات فهو الذي يرتبط بالإحساس بالالتزام لا غير وهو إحساس يرتبط بضرورات اجتماعية إذن في حالة إهمال تك الواجبات سيكون من المستحيل المحافظة على توازن المجتمع ووحدته واستمراره ان هذا النوع من الواجبات يرتبط أساسا بالالتزام والضرورات الخمس .

* ينضم الفيلسوف الألماني "هيجل" الى هذا السجال المتعلق بإشكالية الواجب والإكراه، في الغالب ما ننظر الى المصلحة الشخصية والمصلحة العامة كمفهومين متعارضين غير ان "هيجل" ينظر إليهما كمفهومين متكاملين وذلك من خلال مفهوم الواجب هذا الذي يشكل تركيبا عقلانيا بين المصلحة الخاصة والعامة فالشخص حينما يقوم بواجباته اتجاه الدولة فهو يميل إلى تحقيق ذاته من خلال انصهار ما هو فردي في ما هو عام .وبذالك تتحقق الفكرة المطلقة التي هي تركيب بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي وما هو خاص وما هو عام ما هو فردي وما هو جماعي ... فالشخص حينما يحقق مصلحته الخاصة فهو في ذات الآن يحقق المصلحة العامة فلا تعارض إن بين الواجبات الخاصة والواجبات العامة فالواجب إذن هو الامتثال من قبل الأفراد لروح الشعب وفي ذلك امتثال للروح المطلقة التي هي تجسيد للحرية.

الوعي الاخلاقي

- ان الوعي الاخلاقي هو خاصية تسمح للعقل الانساني ان يصدر احكاما معيارية عفوية على القيمة الاخلاقية لبعض الافعال الفردية عندما يتعلق هذا الوعي بالأفعال المقبلة للذات الفاعلة فانه يتحول الى صوت يأمر ويدافع اما اذا يتعلق بالافعال المادية فانه يأخذ شكل احساسات. ماهو مصدر الوعي الاخلاقي ؟

* يؤسس الفيلسوف "ايريك فايل " تصوره لمسألة الوعي اذ ينظر الا هذا الوعي انطلاقا من منظور عقلاني فلا تناقض بين العقل والاخلاق عن طريق العقل نتجاوز النزوات ونتمكن من بناء الكون على حساب ماهو خاص في الوعي الاخلاقي يتأسس اذن على العقل وذلك عندما يتجاوز الانسان ذاتيته لكي يصبح كونية فالاخلاق تأكد ان الانسان يتحدد كانسان الامن من خلال كونه كائنا عاقلا واخلاقيا واعتبارا لهذا يصب موضوعا للاحترام ان العقل اذن هو اساس الوعي الاخلاقي مادام يشكل قاعدة للارادة والحرية الانسانية .

* ينضم الفيلسوف النمساوي "فرانس برانتانو " الى المساهمة في النقاس الدائر حول اشكالية الوعي الاخلاقي اذ يرى ان هذا الوعي يرتبط بشروط خارجية انه تعبير عن الارادة الخارجية المتمثلة في مجموعة من القوانين الالزامية . اذا كان الانسان يعيش في المجتمع فان المجتمع من اجل ان يستمر وان يحافض على وحدته وتماسكه فانه يخضع لجملة من التوازنات هذه التي تتحدد بجملة من القوانين والضوابط . فالافراد اذن هم ملزمون بالخضوع لتلك الضوابط والقوانين وعليه فان الوعي الاخلاقي يتأسس انطلاقا من شروط خارجية وهي شروط تتلون بلون الاوضاع الاجتماعية التي تعبير عن الاوضاع الخارجية ان القو بالالزام يجعل الوعي الاخلاقي يتبط بحتميات اجتماعية هي تعبير عن التجربة والمحيط الخارجيين هكذا اذن يستمد الوعي الاخلاقي مبدأه ليس من قاعدة اخلاقية ولكن من ارادة خارجية .

* من خلال تصور الفيلسوف الاسلامي " ابن مسكويه " نقف عند تصور اخر حول اشكالية الوعي الأخلاقي فالفيلسوف ينظر الى أن الوعي الأخلاقي يرتبط بالبيئة الخلقية ونعني به الطبع والطبيعة ان اذن يرتبط بالمزاج الذي هو تعبير عن الميل والغريزة بحيث نجده يتعارض مع العقل لكن الخلق يمكن ان يتحول الى قاعدة أخلاقية أساسها القيم الفاضلة وذلك متى يتم إخضاعه للتهذيب والتأديب ونلمس من خلال تصور" ابن مسكويه " دعوة صريحة إلى ضرورة التربية في تهذيب الخلق حتى يتحول إلى مبدأ للوعي الأخلاقي أساسه الأخلاق الحسنه والقيم الفاضلة.

الواجب والمجتمع

- ان الحديث عن مفهوم الواجب الاخلاقي يدعونى بالضرورة الى الحديث عن المجتمع فكيف تتحدد اذن علاقة الواجب الاخلاقي بالمجتمع ؟ بعبارة اخرى من اين يستمد المجتمع سلطته الاخلاقية ؟

* في هذا السياق نجد عالم الاجتماع الفرنسي "اميل دور كايم" يبني تصوره حول علاقة المجتمع بالسلطة الاخلاقية ومن ثم بالواجب الاخلاقي اذ يرى ان المجتمع تتمثل قوته في سلطته الاخلاقية هذه التي تتحكم في سلوك الافراد .فالظاهرة الاجتماعية هي اذن ظاهرة قهرية على الافراد الخضوع لها وذلك من خلال خضوعهم للسلطة الاخلاقية التقافية والاجتماعية وهكذا فالافراد حينما يسلكون فانهم يسلكون بمقتضى هذه القواعد الاخلاقية ذات الطبيعة الالزامية و الاكراهية.وعليه فإن المجتمع حسب هذا المنظور السوسيولوجي عند اميل دور كايم يشكل سلطة تتجاوز الافراد بل انها تخضع الافراد لمنطقها وذلك باسم الواجب والقوانين الاخلاقية التي يتوجب على الذوات الاجتماعية احترامها.

* في ذات السياق ينخرط الفيلسوف الفرنسي "هنري بيرغسون " الذي يرى ان السلطة الاخلاقية في المجتمع وان كانت تعبيرا في ظاهرها على الإرادات الحرة في الأفراد فإنها في باطنها تشكل سلطة قاهرة تخضع الافراد لمنطقها ان المجتمع اذن هو حصيلة تفاعل إرادة وحريات الاشخاص غير انها تأخذ عن بعدها العميق شكل اكراهات والزامات وانها بإختصار السلطة الاخلاقية للمجتمع التي على الافراد الامتثال لها باسم الواجب الاخلاقي .

* ينظم الفيلسوف الالماني "فدريك انجلز" الذي يأسس تصوره لمفهوم الواجب والسلطة الاخلاقية داخل المجتمع انطلاقا من منظور مادي تاريخي هو حصيلة جدل بين الافكار والمنظومات الثقافية وكذا الواقع الاجتماعي والاقتصادي اذ خلص الى اعتبار انه ليست هناك افكار ثابتة ولا اخلاق ثابتة فالافكار والمنضومات الاخلاقية تتغير تبعا لتغيرات المجتمعات وتبعا لتغير البنية التحتية التي هي حصيلة للواقع المادي والاقتصادي. هكذا اذن ومن هذا المنظور المادي مع انجلز نلمس بأن ليس هناك افكار ثابثة ولا اخلاق مطلقة بل ان المنظومات الفكرية والثقافية والاخلاقية تتغير تبعا لتغير المجتمع من خلال سيرورته المادية والاقتصادية .

- اعتبارا لما سبق يمكننا ان نخلص الا ان اشكالية الواجب والمجتمع قد شكلت مسألة اهتمت بها التناولات الفلسفية المختلفة فالمجتمع يفرض سلطته على الذوات الاجتماعية من خلال منظومات القيم والاخلاق هذه التي تتحول الى واجبات على الافراد الامتثال لها. قد نعتقد اننا احرار في المجتمع ولكن الحقيقة هي اننا خاضعون لسلطة المجتمع انطلاقا من سلطة المجتمع الاخلاقية المتمثلة في الواجب الاخلاقي.

الحرية

الحرية و الحتمية

- ارتبط مفهوم الحرية في التفكير الفلسفي اليوناني بنشأة وشروط الممارسة السياسية .وقد أعطى هذا التفكير الفلسفي حق الحرية للأسياد دون العبيد،لان العبد على حد تعبير "أرسطو" مجرد آلة حية. فللسيد وحده الحق في ممارسة النشاط السياسي والتأمل النظري.

ومع الفلسفة الأبيقورية اتجه التفكير في الحرية إلى البحث في علاقة الحرية بالضرورات الداخلية (الغرائز والأهواء) والخارجية (المجتمع وقوانين الطبيعة).

* ينظم "ابيقور" إلى هذا السجال بحيث يعتبر أن الحر لم يعد هو نقيض العبد أو السجين، بل أصبح الإنسان الحر هو من تخلص من اكراهات الغرائز والرغبات ، وعاش طبقا لنظام العقل والطبيعة.لذلك تم التركيز على حرية الفرد باعتبارها حرية داخلية يعيشها ويشعر بها رغم خضوعه لضوابط المجتمع و اكراهاته .

وإذا انتقلنا إلى الثقافة الإسلامية نجد التفكير في الحرية انصب لدى الفلاسفة العرب والمسلمين على علاقة الفعل البشري بالفعل الإلهي .فهذه فرقة الجبرية قالت بأن الإنسان مجبر على أفعاله، وقالت فرقة المعتزلة بحرية الانسان في اختيار افعاله بكل مسؤولية. فللإنسان قدرة وارادة يستطيع بهما فعل الخير والشر ، ولكنه محكوم في ذات الوقت بضروريات مثل قوانين الطبيعة. وقد تم حل إشكال الفعل الإنساني في اطار تصور ديني فلسفي جمع بين الحرية والحتمية.

* ويرفض " ميرلو بونتي " في إطار إشكال علاقة الحرية الإنسانية مع الحتمية والضرورة، فكرة الحرية المطلقة كما تصورها الفيلسوف الوجودي "سارتر"، كما يرفض "ميرلو بونتي" القول بالحتميات الطبيعية والنفسية والاجتماعية التي ارتكزت عليها بعض التيارات في العلوم الانسانية . فهذه مواقف تعبر حسب "ميرلو بونتي " عن خطأ في فهم الوجود الإنساني :ذلك أن الإنسان كائن موضوعي موجود في العالم ومع الآخرين . وفي خضم الاكراهات التي تحكم الإنسان ــ عوامل تاريخية ، اقتصادية اجتماعية وثقافيةــ فإنه يستطيع ، رغم ذلك، تغيير اتجاه حياته بحيث يعطي لحياته معنى حرا وإراديا.

حرية الإرادة

- اهتم الفكر الفلسفي المعاصر بإشكال الحرية في علاقتها بالضرورة، وذلك انطلاقا من نتائج العلوم الإنسانية التي أكدت على أن الإنسان خاضع لمجموعة من الشروط النفسية والاجتماعية والتاريخية.ومن هنا نتساءل هل يمكننا الحديث عن إرادة حرة؟ وما هي درجة تحكم إرادتنا في حياتنا؟ وهل نحن مسؤولون عن أفعالنا أم مضطرون إليها؟

* يعتبر "ديكارت" المعرفة مجالا حقيقيا تستطيع فيه الإرادة الحرة ان تختار بكل حرية وان تصدر احكامها . وفي هذا السياق ميز ديكارت بين حرية سلبية تتجلى في اللامبالاة، وبين حرية ايجابية تتمثل في القدرة على التصور والحكم والتحرير.

* أما " كانك " فقد ذهب إلى أن المجال الذي تمارس فيه الإرادة الحرة فعلها هو مجال الاخلاق. ذلك أن الإنسان يستطيع ككائن عاقل، أن يعتمد على إرادته الحرة في وضع القواعد العقلية للفعل الإنساني. وعندما يخضع الإنسان لهذه القواعد فإنه يذعن لإرادته ويمارس حريته. وعند تحدث كانط عن حرية الإرادة فإنه يقتضي مثل شوبنهاور من مجال الفعل الإنساني الجمالي أو الأخلاقي،الرغبات والأهواء والميولات.

* ويرى "نيتشه" ان الأخلاق الكنطية قد أقصت كل ما هو مادي، غريزي وحسي في الإنسان لذلك يذهب إلى القول بضرورة مقاومة "المثل الزهدي" في الأخلاق المسيحية بإرادة حرة تطلب الحياة وتدافع عما هو إنساني في التجربة الإنسانية.

الحرية والقانون

- عالج العقل خلال عصر الأنوار مفهوم الحرية في علاقته بالمجتمع والقانون والسياسة . ذلك لأن الإنسان لا يتمتع بحريته الحقيقية إلا ضمن

علائق مجتمعية تحكمها القوانين من سلوكات وأفعال داخل المجتمع، لأن هذه القوانين هي الضامنة لحرية الإنسان .

وبما ان القوانين والقواعد تحدد الحرية .

* يرى " ماكس سترنر" بأن الحرية مستحيلة في الدولة ، لأن الدولة تحد من حرية الفكر والعمل بواسطة قوانينها التنظيمية .

* أما "دوركايم" فيقول بأن الجمع بين الحرية وغياب النظام يعتبر تناقضا.وبالتالي فإن اعتبار الحرية حقا لكل شخص يستلزم وجود نظام سياسي وقوانين تنظم الحرية وتحدد ميدان تعايش الحريات. ويبقى المجال الحقيقي للحرية هو المجال السياسي القائم على إمكانية الفعل والكلام.

لا يدرك الإنسان حريته إلا عندما يمارسها بطريقة فعلية وملموسة ، فحينما يقيم علاقات مع الاخرين في مجالات عمومية ، وعندما ينتقل بكل حرية وامان، ويتكلم ويعبر عن رأيه، فإن هذه اذن هي الحرية الحقيقية.